

## 栏目主持人语

●厦门大学人类学系教授 彭兆荣

2014年注定属于“线路遗产年”,中国两项线路遗产入选联合国教科文组织(UNESCO)世界文化遗产(线路遗产类)名录:大运河(独立申报)和丝绸之路(与哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦联合申报)。此次所获得的丝绸之路线路遗产经过的路线长度大约5000公里,包括各类共33处遗迹,其中在中国境内有22处。线路遗产申报成功在中国历史上尚属首次,值得庆贺。

当下,中国正在将线路遗产纳入国家发展的战略布局:2013年9月,国家主席习近平在访问哈萨克斯坦时,提出创新的合作模式——共同建设“丝绸之路经济带”;2013年10月,习近平主席在访问印度尼西亚时,提出发展海洋合作伙伴关系,共同建设“21世纪海上丝绸之路”;2013年11月,在中共十八届三中全会上,“一带一路”被正式写入全会决定,成为国家发展战略;2014年11月4日,习近平主席主持召开中央财经领导小组第八次会议,研究“一带一路”规划,发起成立亚洲基础设施投资银行和设立丝路基金;2014年11月8日,习近平主席宣布,中国将出资400亿美元成立丝路基金,以开放的模式与“线路国家”共同参与、共同合作、共同发展。

“一带一路”(建设丝绸之路经济带和21世纪海上丝绸之路)从此成为中国以文化遗产为“路径”的整体发

展“关键词”。“一带一路”也成为国家从现在到未来一个历史时段所进行的整体发展布局,是中国主动应对全球形势深刻变化、统筹国内国际大局做出的重大战略决策。战略目标在于建构“关系共同体”、“利益共同体”和“命运共同体”,受到世界许多国家,特别是与中国有着历史上“线路遗产”关联的国家的认同。

为了配合中国的“遗产战略”,《民族艺术》“文化遗产关键词”栏目在新的一年里,将与新主编、新格局、新思路同道,以新的面目“行动”。为此,笔者在这一期刻意选择了“仙”和“丹”。“仙”者,中国一份难以尽言的文化遗产,它以独特的方式呈现中国式宇宙观和崇高性,也是中国道教传播的组成部分,与天文、地理、医药、技术、建筑、艺术、文学、丧葬等“有形”联系,融化在了生命、价值、信仰、思维、观念、意识等“无形”之中。“丹”者,“万灵之主,造化之根,神明之本。”为天地日月精华凝结,象征太阳、火、鲜血和灵魂,融通了中国性命文化的道相技法。它容纳了天地之道、生死之事、圣人之德。“仙”和“丹”是文化遗产的“中国式表述”。“仙”、“丹”可以同化,都有“线路性”。

愿中国的文化遗产如仙如丹,化形于无,存道于器,助国昌盛,予民福祉。

文化遗产关键词:仙<sup>※</sup>

●彭兆荣

**摘要**“仙”以及与仙相关、相连的各种观念、表述、知识、实践、经验、方术、技艺、文类以及传播等共同组成了中国特有的“仙文化”。它充分地体现了中国智慧、中国经验、中国知识和中国技艺的与众不同,独树一帜。它存在和承续了数千年,并融化在民生、民事和民俗生活的方方面面,是一种非常难得的非物质文化遗产,即活态类型。人们无法想像,如果没有仙文化,中华文化能够完整,因为它几乎反映在“形而上”(道)和“形而下”(器)的所有层面。

**关键词** 仙;仙山;神仙;求仙

**文章编号** :1003-2568(2015)01-0057-06

**中图分类号** :G122;B95

**文献标识码** :A

**作者** 彭兆荣,厦门大学人类学系教授。 邮编:361000

“仙文化”是中国一份极其珍贵的遗产,它不仅包含了特有的中国式宇宙观和认知价值中的“崇高性”,如中国的道教中就有大量与“仙”有关的表现形式;“仙文化”还体现在社会生活和实践的许多方面,如天文、医药、方术、建筑、墓葬,也表现在文学艺术的各个领域,如神话、仙话、传说、文学、绘画、雕塑等。

※国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”(11&ZD123)阶段性成果

①参见彭兆荣《祖先在上:我国传统文化遗续中的“崇高性”》,《思想战线》2014年第1期。



“仙”是一个会意字,甲骨文、金文无此字,篆文从人从𠂔(表示升高)意为升天成仙而去。《说文·人部》遵从此意:“僊。长生仙去。从人从𠂔,𠂔亦声。”又,汉代刘熙《释名·释长幼》:“老而不死曰仙。仙,迁也,迁入山也。”中国古代有海中三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居处的仙话传说。从甲骨文、金文并无“仙”字得知,商周时代还没有普通人可以直接为神的观念,古代神话不见经传,后来的仙话中始叠出,且将“神”与“仙”并置,说明“仙”并非一开始就与“神”比肩。对此,顾颉刚有评说:

仙人,是古代所没有的。古人以为人死为鬼,都到上帝那边去;活的时候是君臣父子,到了上帝那边之后还是君臣父子。天子祭享上帝,常常选择其有大功德的祖先去配享他……最早的仙人史料,现在也得不到什么。只从《封禅书》里知道燕国人宋毋忌、正伯侨、羡门子高等都是修仙道的;他们会不要这身体,把魂灵从身体中解脱出去,得到了一切自由。刘威王、齐宣王、燕昭王们都是他们的信徒,听得他们说,“渤海里有三个神山,名为蓬莱、方丈、瀛洲,山上的宫阙都是用黄金和银建造起来的,其中住着许多仙人,又藏着一种吃了会不死的灵药。”……仙人的居地在燕国东边和齐国北边的渤海;仙人的生活是逍遥出世,只求自己的不死,不愿(或不能)分惠与世间人,使他们都不死。此外,《庄子》里说的“真人”也颇有仙人的意味……鼓吹神仙说的叫做方士,想是因为他们懂得神奇的方术,或者收藏着许多药方,所以有了这个称号……

神仙的观念究竟始于何时,难以确凿。不过,在战国秦汉时期,民间下层已经有混杂的观念表达。秦简《日书》中,人们看不到神仙的思想。有学者认为,到了秦汉帝国成立,长生不老、神仙和仙境的观念受到一些方士的鼓吹而传播。仙人所居之所也有变化,最初是在东方海中,因而求仙的统治者不断地派人入海求仙人及不死药。后来仙境的位置又转移到西方,于是昆仑山、西王母成为人们求仙的对象。而先秦时期的仙人思想,特别是在《庄子》中,仙人是出世脱俗的,但到了秦汉,统治者希望仙人入世,所以有了后来的两种仙人的观念:一是出世的“天仙”,一是

入世的“地仙”。甚至在民间还有“仙人祠”,比如在汉代,仙人祠与其他神明都被列入同一类型的祭典之中。神与仙的距离不远,神、仙与祖先都成了人们祭祀的对象。到了后来,特别是宋、元以后,在民间,“仙”与“神”混杂、合流,并称神仙。

仙文化与道家结下不解之缘,是道家体系中的重要组成。蒋维乔在分析佛教西来后与本土道教之间的冲突时,对道教有这样一段评述:

道教始于老子,不过就一方而言;其他方面,实根据下等社会之迷信,盖因崇尚老子虚无恬淡之教,超脱尘俗之神仙思想,而求长生不死之方……我国信仰道教之风,由来已久,实人民思慕神仙所致。其起源虽不可得知,而为国人宗教思想发展之初步。可断言者,大抵思慕神仙之思想,广行于无智人民之间,乃最古之一种宗教信仰。此信仰与道家之教义相结合,遂以老子为仙人上乘,而奉为始祖耳。相传老子西涉流沙而去,不知所终。后人以为羽化登仙,时临下界,遇有修行者,辄授以秘策,所谓太上老君是也。

如此评述,属实,却可榘。因为“仙”不仅是宗教教义,而且被赋予了各自不同的生命状态,如元气、元神和元精,对此方家说法不一。明代的王阳明留下这样一段会话:

问仙家元气、元神、元精。

先生曰:“只是一件,流行为气,凝聚为精,妙用为神。”

尽管“神仙”可以并称,二者却不同,大致可谓同类不同级,如果以传统西方的二分法,即对应于“神圣”(sacred)与“世俗”(profane),那么,中国的“仙”则介乎二者之间。所以,仙话也成为中国特有的一种表述体类,如《汉书·艺文志》所述“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。”在中国民间文学作品中,仙话是非常独特的样式。虽然仙话的观念基础成型久远,与人成仙飞天、食用不死药等观念相联系,但真正的仙话表述主要来自民间市井,如“七仙女”以及各类动物成精介入人世,却善恶分明的活动故事。所以,真正仙话是兑现在百姓中的价值观。就概念而论,“神仙”可以同眸,而“神话”与“仙话”则不同,前者

①参见谷衍奎《汉字源流字典》,语文出版社,2008年,第173页。

②顾颉刚《史迹俗辨》,钱小柏编,上海文艺出版社,1997年,第87-89页。

③薄慕州《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社,2007年,第169页。

④如费长房在后世被视为仙者,葛洪在《神仙传》中有他的传记。仙人在民间自然有其崇拜者,汉文献中即有“仙人祠”。薄慕州《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社,2007年,第154页。

⑤薄慕州《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社,2007年,第172页。

⑥蒋维乔《中国佛教史》,上海古籍出版社,2011年,第42页。

⑦(明)王阳明《传习录》,于自力等注译,中州古籍出版社,2008年,第85页。

“神圣”后者“世俗”。

中国的特有宗教道教,素有崇拜神仙的传统,修仙就是追求自身与道的一体化。汪小洋认为,道教崇拜神仙,直接否定了关于死亡的宗教体验。道教在长生不老的态度上是非常坚定的,表现出强烈的长生要求。道教崇拜神仙信仰,一是建立神仙体系,传授修仙方法;二是编造庞大的神仙队伍,提供长生体验,这几乎是道教历代沿革的传统。“仙”与中国传统的生死观联系在一起,追求长生不老是人类普遍的心理企望和表达,但这种企望和表达在中国传统的土壤里演化成为特殊的“成仙之道”,同时也与中国传统的生命观、养生观、中医药理论、方术混杂在一起。

“仙”的概念并不是一蹴而就,它总在不断地变化之中。许地山认为,在战国时代(齐威王、宣王时代)神仙信仰的基础已经稳定。贵族阶层甚至酿成了“求仙运动”,求仙运动开始于求不死药,人们从病人可以通过服药而“起死回生”,便想象着万物之中存在某种仙药,也就是所谓的“不死药”。“不死药”也就成了古代许多君王、贵族,乃至民众热衷之事,加之各类方士的献策,无形中助长了“成仙”的风气。“道家的养生思想,进一步便成为神仙信仰。神仙是不死的人,求神仙便是求生命无限的延长。”秦始皇就是一个求仙者,其后的汉武帝被方士欺骗的次数更多,还建造百公尺高的楼台以接近神仙。可惜,“后五年,始皇南至湘山,登会稽并海上,冀遇海中三神山之奇药,不得,还至沙丘,崩。”(《史记·封禅书》)“仙”甚至还被利用于“治国之术”,有些帝王假借“仙术”兼养身长寿与治国安泰,践行者不在少数,如汉武帝尊天事鬼,信用方士,寻找仙药,以期“成仙”,然终未可得,却也成了一种治国政治。方士公孙卿说“黄帝且战且学仙,患百姓非其道,乃断斩非鬼神者。”(《汉书·功臣表》)这是用来威吓大臣,保护方士。可见方士在那个时候受到特别保护。

成仙与中医药又存着密切关联,即通过中药传

统的基本分类而臆想出两种仙药:一种是草木药,比如灵芝曾被误认为仙药;一种是矿物药,金、玉等曾被误用,所谓“服金者寿如金,服玉者寿如玉”(《玉经》,《抱朴子·仙药篇》引),更有影响的是服食水银和丹砂,据说可以飞升。炼丹的历史如谜一般,20世纪30年代引起一批学者的重视,其后便研究未绝,包括一批中西方伟大的学者。汉代时,炼金、炼丹普遍盛行。到了魏晋,甚至是唐代的知识份子都积极参与炼制长生不老药,如晋代许多名士服用寒食散。那是一种用钟乳、硃砂等矿物炼制的药散,食用后身体发热,不但要穿单薄凉快的衣物,吃性寒的食物,还要快步行走以助身体散热。有些药物发生药效时,身体会出现特殊的反应,有时会出现幻觉,有成仙的感觉。与依靠药物的方式不同的另一种求仙活动,则是依靠身体的自我修炼。《庄子》中有“熊经鸟伸”、“呼吸吐纳”等手段,《淮南子》更有所谓“食草者善走而愚,食叶者有丝而蛾,食肉者勇敢而悍,食气者神明而寿,食谷者智慧而夭,不食者不死而神。”(《淮南子·地形训》)这些就是后来的“服气(食气)”理论的基础,也与那些求仙的方术有关。“道”与“术”是道教中重要的分类概念,依照意思,道为大道,术为小道,史上对二者多有争论。而在求仙的众多方法中,逐渐演化为两种方术:一是服丹,一是服气,前者被称为外丹,后者被称为内丹。

至于中国古代何时出现所谓“不死之药”,《韩非子·说林上》有这样的记载:“有献不死之药于荆王者。”说明至少在公元前二百年就有了这种说法。炼丹之术成为中国历史上一种特殊的“化学”演义,它大致经历三个阶段:秦汉的发端,魏、晋、南北朝逐渐兴盛,隋、唐、宋达到高度成就和传播,元、明、清外丹术衰微,内丹术发展。“炼丹”之术,精在技术。“技”者,贵在“炼”,葛洪说:“夫(金)丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,理之举天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老、不死。”《黄帝内经素问·异法方宜》有细致描述。<sup>①</sup>

①胡孚琛《丹道仙术入门》,社会科学文献出版社,2009年,第14页。

②参见汪小洋《中国墓室壁画的重生信仰讨论》,载《民族艺术》2004年第1期。

③④许地山《道教史》,中华书局,2014年,第112页,第111页。

⑤胡适《中国中古思想史二种》,北京师范大学出版集团,2014年,第185页。

⑥参见孟乃昌《长生迷思之外:古代炼丹与化学》,“自序”,台北:万卷楼图书有限公司,2001年。

⑦参见许进雄《古事杂谈》,台北:台湾商务印书馆,2013年,第373-374页。

⑧参见李申《道与气的哲学:中国哲学的内容提纯和逻辑进程》,中华书局,2012年,第162-171页。

⑨参见孟乃昌《长生迷思之外:古代炼丹与化学》,台北:万卷楼图书有限公司,2001年,第11-12页。

⑩炼丹术有一种奇特的分类,即包括外丹术和内丹术两种:外丹术是指制造长生的仙丹;内丹术则指人体自身的呼吸吐纳、行气引导、“周天”(内气运行全身)功法等。

⑪参见孟乃昌《长生迷思之外:古代炼丹与化学》,台北:万卷楼图书有限公司,2001年,第13页。





炼丹思想的产生,与“崇高性”有关。由于人的生死、病痛等都是鬼神和祖先“祸祟”,所以,除了“巫术”——上通鬼神,下知人事的巫觋之功外(商代兴盛),还产生长生的愿望,希望获得一种长生不老的仙药。“仙人”之风兴起(春秋时代)。《庄子》中有对“仙人”的详尽描述:

藐姑射之山,有神人居焉;肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。

神话故事中,西王母为代表,典型的神话是“嫦娥奔月”。《归藏》中有:“昔嫦娥以西王母不死之药服之,遂有奔为月精。”《楚辞·远游》中“仍羽人于丹丘兮,掩浮云而上征。”意思是说,去往飞仙居住的丹丘,留住长生不老的仙乡。

历代君王中不少把生命的崇高性与帝位的崇高性结合在一起,具体表现在将祭祀与求仙放置在一起,秦皇汉武都是这样,甚至有一个重要的制度也是从武帝的封禅和求仙来的,即皇帝的年号制度。封禅与求仙、寻不死药存着关联。《史记·封禅书》作此记录:

少君言上曰:祠竈则致物,致物而丹砂可化为黄金。黄金成,以为饮食器则益寿。益寿而海中蓬莱仙者乃可见。见之封禅则不死,黄帝是也。臣尝游海上,见安期生。安期生食巨枣大如瓜,安期生,仙者,通蓬莱中,合则见人,不合则隐。于是天子始亲祠竈,遣方士入海求蓬莱安期生之属,而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

《史记·秦始皇本纪第六》中记述秦始皇求仙之事不在少数,特别是他巡游求仙、寻不死药之事迹:

既已,齐人徐市等上书,言海中有三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居之。请得斋戒,与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人,入海求仙人。

三十二年……因使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。

秦始皇对求仙、寻不死药之痴迷,虽有谋士劝阻,他却至死未悔。相形而论,秦始皇并非求仙最为痴狂者,史上甚者尚不在少数,并形成了一门“道术”。在古代的齐学中有一个重要支流“方仙道”《史

记》(卷二八)说:

自齐威、宣之时,邹子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌,正伯侨,充尚(《汉书》二五作元尚),羡门子高最后,皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运,显于诸侯。而燕齐海上之方士传其术,不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲,此三神山者,其传在渤海中,去人不远。患且至,则风引而去,盖尝有至者,诸仙人及不死药皆在焉。

胡适认为,此段文理不清,年代不明,却可说明:三山神仙的传说起于渤海上的民间,燕齐方士于是有方仙道,方仙道即是用“方”(方是术,如今说“药方”之方。古所谓“方”,有祠神之方,有炼药之方)来求得仙之道。

中国道教体系中还有所谓的“真人”之形态颇合“仙人”,历史上还屡见皇帝赐授真人、方士以印章为存鉴的事情,且古有正典。《上古天真论篇第一》:黄帝曰:“余闻上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一。故能寿敝天地,无有终时,此其道生。中古之时,有至人者,淳德全道,和于阴阳,调于四时,去世离俗,积精全神,游行天地之间,视听八达之外。此盖益其寿命而强者也。亦归于真人。其次有圣人者,处天地之和,从八风之理,适嗜欲于世俗之间,无恚嗔之心。行不欲离于世,举不欲观于俗,外不劳形于事,内无思想之患,以恬愉为务,以自得为功,形体不敝,精神不散,亦可以百数。其次有贤人者,法则天地,象似日月,辩列星辰,逆从阴阳,分别四时,将从上古,合同于道,亦可使益而有极时。”此外还有“仙骨”之说,语义丰富:1.超脱自然力的束缚,可无翅飞翔,游浮青云,或出入人间而不识,或隐其身而莫见(《神仙传·彭祖传》)。2.谓成仙的资质。《太平广记》卷五引葛洪《神仙传》:“于是神人授以素书……凡二十五篇,告墨子曰:‘子有仙骨,又聪明,得此便成,不復须师。’”3.比喻超凡拔俗的气质。杜甫《送孔巢父谢病归游江东兼呈李白》诗:“自是君身有仙骨,世人那得知其故。”4.比喻不同凡响的艺术特

①中国西部神话是产生“神仙”的地方。“西”(西天)成了神仙文化的一种强烈的隐喻。昆仑山的西王母神话是一个神仙之圣地,《列仙传》说赤松子有:“能入火自烧,往往至昆仑山上。”

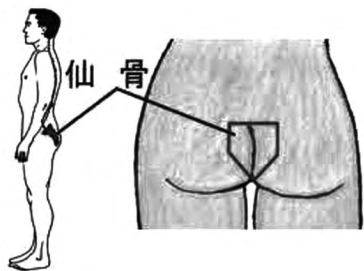
②参见顾颉刚《史迹俗辨》,钱小柏编,上海文艺出版社,1997年,第72页。

③胡适《中国中古思想史二种》,北京师范大学出版集团,2014年,第21-22页。

④道家称存养本性或修真得人为“真人”、“至人”、“神人”、“仙真”等,泛称“仙人”(成仙之人),所谓游于“方外”或“物外”的人。参见许地山《道教史》,中华书局,2014年,第112页。

⑤明宪宗赐授真人李孜甫一方印章,印文“妙悟通玄”,赐授方士萧崇一方,印文为“至真玄妙”,明世宗曾赐授真人邵元节白玉印章,印文“阐教护国”等。参见(清)朱象贤著,方小壮编著《印典》,中华书局,2011年,第171-173页。

⑥参见胡孚琛《丹道仙术入门》,社会科学文献出版社,2009年,第12页。

人体“仙骨”的位置<sup>②</sup>

质。鲁迅《花边文学·看书琐记》：“一有变化，即非永久，说文学独有仙骨，是做梦的人们的梦话。”中医的人体图中实有“仙骨”。

中国古代儒、释、道三家在著述分类上差异甚大，各自坚守自己的分类，却无妨它们各自表述同一对象，留下不同的千古文章。儒家分为经（经典）、史（历史和地理著作）、子（各家流派之说）和集（诗文集）。佛家分为经（佛祖说教）、律（仪轨规则）、论（教理阐释）、密（密宗经典）、杂（其他著述）。道家的著述分类自成一范，分为三洞四辅十二类。三洞是洞真、洞玄、洞神三部，分为大乘、中乘、小乘。四辅为太清、太平、太玄、正一，是对三洞的解释和补充。太玄为洞真经之辅，太平是洞玄经之辅，太清为洞神经之辅；正一遍陈三乘。三洞之下各有十二类：本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表。此外，在今天的所谓“学科”规范中，也常充斥着方术仙道。

在中国古代墓葬类文化遗产中，“死”与“仙”是一个联系密切的纽带。在中国大量发掘的墓葬遗址中，各种各样的升天传说、图景、雕刻也成为重要的、具有鲜明主题特色的遗产类型。这一主题自古就有，汉代尤甚。在这一主题中，“通天”、“升天”形成了各种各样的表达意象。长沙马王堆1号出土的T字形帛画即为典型代表，对于“通天”的意象，学者虽各持不同的看法，大体有作法通天说、引魂升天说、

招魂以复魄说、死者“飞衣”说等，无论对帛画中的形象解释有何不同的见解，但其中表现死者灵魂升天的情形非常鲜明，而形成这一意象的逻辑则是建立在人的生命观的基础上。

讨论死后的事情，“鬼魂”观念需作清理，此说以子产“能生鬼”说为著名：“能。人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂。用物精多，由魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫、匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人……能为鬼。”（《左传·昭公七年》）对此，余英时有过高论。在古人的观念里，人死后魂上天，魄（形骸）入地，各归其所。《淮南子·主术训》言之凿凿：“天气为魂，地气为魄；反之玄房，各处其宅；守而勿失，上通太一。太一之精，通于天道。”大意是说，上天的精气为魂，大地的精气为魄，使它们返回人体，各自有其处所，守而不失，向上可通太一，<sup>①</sup>太一的精华，与天道相通。<sup>②</sup>在这里，魂魄为复体，一个精微的，一个是肉体的；一天上，一地下；并与阴阳五行相融，与“上帝/下帝”<sup>③</sup>。魂魄皆从“鬼”，《说文解字》释鬼为“归”，“归天”是人的终极归宿。楚人认为“身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄”（《楚辞·国殇》），与天地兮同寿，与日月兮同光。”（《楚辞·九章·涉江》）据此可研判，覆盖在内棺上的T形帛画是用来帮助死者灵魂升天的。<sup>④</sup>按理，生命精气的阴阳配合天地，人死后“魂”的部分上升到天，而“魄”则下达黄泉，天上地下各有所管，祖先其实便是先人魂的集合体。然而，因为魂魄需要沟通，灵魂的认知和设计之功利必作用于现实，然而制约的方式并不相同，且人的“死法”又不相同，民间有“好死/歹死”之分，加之方家不同注解以及历史注疏的累叠，使之与神灵、鬼魅等糅杂，成为系统。<sup>⑤</sup>

①此文载一九三四年八月《文学》月刊第三卷第二号，鲁迅（署名许遐）。

②参见网页 <http://xjwangyy.blog.163.com/blog/static/180226293201261734916260/>。

③参见杨孝鸿《汉代羽化图像的发展及其原因》，载《南都学坛》第24卷第2期，2004年3月。

④[美]张光直《中国古代艺术与政治》，《中国青铜时代》（二集），生活·读书·新知三联书店，1990年。

⑤孙作云《长沙马王堆一号汉墓出土画幅考释》，《考古》1973年第1期。

⑥刘敦愿《马王堆汉墓帛画中的若干神话问题》，《文史哲》1978年第4期。

⑦非衣，即“飞衣”，指丧葬出殡时领举的一种旗帜，是在帛上绘出图画，画面主题内容是“引魂升天”或是“招魂安息”，入葬后将作为随葬品盖在棺上。

⑧商志祿《马王堆一号汉墓〈非衣〉试释》，《文物》1972年第9期。

⑨邵学海《先秦艺术史》，山东画报出版社，2010年，第426-427页。

⑩⑪参见余英时《中国古代死后世界观的演变》，《余英时文集》第2卷《中国思想传统及其现代变迁》，广西师范大学出版社，2004年，第10-11页。

⑫“太一”在道学里可泛指“天”，亦为天帝的别名，《史记·天官书》有：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”所以其为天神中的至尊，其他众星则分别其相对北极星的位置，被委任为各种不同的职官。参见李冬生《中国古代神秘文化》，人民出版社，2011年，第17页。

⑬陈广忠译注《淮南子》（上），中华书局，2012年，第420-421页。

⑭按照“上帝”（管理“天”）的逻辑，那么“下帝”就应该管理“地”（兼顾“黄泉”，阴曹地府），参见[美]艾兰《早期中国历史、思想与文化》，杨民等译，商务印书馆，2011年，第81页。

⑮郑曙斌《马王堆汉墓T形帛画的巫术意义》，湖南省博物馆编《马王堆汉墓研究文集》，湖南出版社，1994年，第313页。



东周到汉代的君王迷信神仙的存在,为了更接近天上的神仙,楼台就越建越高。他们大都仙居于山,“仙”的字形即“人依山”。仙与神的差别在于,仙是人,只是可以长生不老。《史记·封禅书》有:“安期生,仙者。”但仙人得道可以“升天”,王充《论衡·道虚》有:“淮南王……遂得道,举家升天。”在汉代的各类文物(特别是陵墓遗址)图像中,仙界是一个重要表现题材。在这类题材中,以西王母为主,她与昆仑山成了一个“仙界”最有代表性的部分。一个重要依据是昆仑山是西王母的家,她给了后羿长生不老药。而汉代是一个重要的时期,谶纬学说与阴阳五行观念盛行,在人们的思想意识中,天下与地下密不可分。大量汉代的墓葬图像出现天界车马出行、宾主宴饮、舞乐百戏、庖厨劳作等生活场景。马王堆的形制,以及帛画、棺枢、符号等都表现了一个重要的主题:成仙。如内棺中的第三层外棺,有着鲜明的红色外表,巫鸿认为意味着阳、南方、阳光、生命和不死;还绘有昆仑的三峰玄圃、阊风和板桐,皆为“登而不死”之地。

仙界也被描绘成为一个极乐之所,如在汉代的图像的仙界中,西王母和昆仑山便成为栖居“西天”神祇和圣地。《汉书》有:“西北至塞外,有西王母、仙海、盐池。”故许多墓葬中的图像都有西王母和昆仑山的仙界图,墓主人可以通过车马进入天门,抵达西王母仙界。在西王母身边的灵物有仙人、蟾蜍、三足鸟等。在汉代的一些日月星相图像中,日和月被刻画在一起:日刻一阳鸟,月刻一蟾蜍,常同向而行。有意思的是,在传统价值“崇高性”中,仙界是一个极具中国文化特色的具象,也是一个阴阳调和的景观:日太热,月太冷,皆在西王母的昆仑山这一极乐世界形象设计中成了配图调和的元素,而人们要达到这一处所,需要借助“工具”。因此,“升仙图”也就成了墓葬和宗教喜欢的对象,升仙图在汉画中数量众多,马王堆1号墓非衣彩绘帛画,上部有日、月、扶桑、蟾蜍、玉兔等,中间的是墓主人与侍从图像,下部是举行升天的仪式。而“升天”可比况、可借喻最直观、直接者

为鸟。马王堆汉墓帛画中的“天堂”中就有“金乌”,即“太阳鸟”。乌鸦有“晨去暮归”和跟着太阳走的习性,故古人喜欢把乌鸦与太阳相联系。在仰韶文化所属的许多遗址中,大量出现诸如鸟纹(乌纹)和蛙纹(蟾蜍),不少学者判断与“日中踰鸟”和“月中蟾蜍”存在关联。相关讨论已经非常多,此不赘述。

值得一说的是,“仙”成为中国特有的一种表述文类,在道教中尤有表现,主要用于表现通过“修行”而获得超越肉体生命之永恒能力和状态的形式。作为生命体现,动物与人共同生活在世界上,它们也能“得道成仙”。这种平实的故事,长时间存在着一种活态性的俗文化表达,并成为民俗生活的重要交流方式。在中国北方的民俗生活和民间信仰中,尤以“四大门”为特点。在中国古代的神话、传说、小说故事以及“仙话”里,这些素材故事大量出现在如《太平广记》、《搜神记》特别是《聊斋志异》中。各种“仙”类活动在人类,以最为朴实的故事方式寓教于民,包括大量动物成仙的故事,如狐仙(狐仙与道教“关系甚密”)从六朝志怪小说开始,狐仙故事终于发展成为一个独特的类型,到明清时臻于全盛。干宝《搜神记》中已有不少狐仙的故事,《太平广记》中收录了前代狐仙故事多达90余篇。蒲松龄《聊斋志异》集狐仙故事之大成,约有狐仙故事80余篇。袁枚《子不语》有40余篇,纪昀《阅谭草堂笔记》竟多达180余篇。类似的民间故事不仅表达了生命(人类与动物等)都具有修行成仙的性质,也表明了动物之间可以通过一种特殊的方式获得交流和转化。这样的分类早已超出了任何“神圣/世俗”的简单关系,而把“天人合一”教化于常人、常伦与常识。

其实,自古以来,仙,特别是仙山、仙境,在中国传统的文学和艺术的表述中就一直是一个重要的话题。根据巫鸿的研究,“仙山”是中国文学和绘画艺术中重要的题材。东周楚国的屈原(约公元前340~前278)是中国历史上以长篇文字描写仙山的第一人。昆仑三峰——悬圃、阊风、樊桐是他在诗中描写最为重要的仙境。自公元前3世纪末汉代建朝以来,描绘仙山的企图突然变得积极而明显了。不过,屈原在《天问》中对昆仑持疑问态度,直到公(下转第70页)

①许进雄《中国古代社会:文字与人类学的透视》,中国人民大学出版社,2008年,第318页。

②⑤⑥参见黄雅峰《汉画图像与艺术史学研究》,中国社会科学出版社,2012年,第39页,第78-79页,第157页。

③④“在汉代,黑色与北方、阴、长夜、与地下、死亡相属。”“玄(黑)”是许多丧葬用语的组成部分,如“玄宅”、“玄宫(坟墓)”等。参见巫鸿《礼仪中的美术:马王堆再想》,载[美]夏含夷主编《远方的时习[古代中国]精选集》,上海古籍出版社,2008年,第201-202页,第205-207页。

⑦可参见[美]艾兰《早期中国历史、思想与文化》第二章“太阳之子:古代中国的神话和图腾主义”,杨民等译,商务印书馆,2011年。

⑧所谓“四大门”,乃是对四种灵异动物即狐狸(“胡门”)、黄鼠狼(“黄门”)、刺猬(“白门”)和蛇(“常门”)的总称,在华北地区广泛流传着关于它们的民俗信仰。李慰祖编著的《四大门》详细地描述了北平西北郊一带农民信仰的实际情形。参见李慰祖著,周星补编《四大门》,北京大学出版社,2011年。

⑨参见周星《乡土生活的逻辑:人类学视野中的民俗研究》,北京大学出版社,2011年,第59-62页。





(祖灵之地)的路。因此,他们在制作传统食品时常常会加入“土红”(朱砂粉);民居建筑普遍都使用朱砂作颜料涂漆装饰;老人死后,要在坟墓里撒朱砂,安冢墓、接龙气、利子孙。老人们总是告诫后人:“收了米油在手,不如存了丹砂在心。”从“丹道”到“丹魂”,二者的对待、映照和互动成就了中国人的集体记忆与身份认同。怀丹于心,作为一种精神皈依和知识内化,指引着中华民族正确处理人与自然、人与人、身与心的种种关系,繁衍昌盛至今。

综上所述,“丹”作为文化遗产的突出普遍价值,一是它所蕴含的本土特型化的生态认知与生命信仰——敬天地,正性命,炼身心;二是它所承载的多民族文化共创互通的集体记忆与文化认同——汉化,蛮化,同化;三是它所凝固的辉煌灿烂的历史遗迹与文化符号——神仙境,采丹地,中国红。“丹”造就、承载、反映了中国人的思维逻辑、感知方式与生活惯习,是中国传统文化最为重要和丰富的“家园遗产”。

①肖勤《丹砂》,《21世纪文学之星丛书》2011年卷,作家出版社,2011年,第252页。

(上接第62页)元前2世纪的《淮南子》才给出了精确的答案。然而,如何在现实的昆仑山与人们观念形态中幻想获得永生的“仙山”之间取得化合,绘画艺术中不断地呈现这一矛盾和平衡的母题,伴随着中国文学艺术一路走来。

颇为有趣的是,“仙”的表述除了在中国文献中、观念中、医药中、方术中、文学中大量存在外,对域外也形成了影响,尤其是那些受过汉文化影响的周边国家、地区,如朝鲜、越南、日本(包括历史上的琉球群岛)等。兹举一例供飨之:

先从三中之时期说起,三国指的是高句丽、百济和新罗,新罗历史上有一种组织叫花郎道。现存的第一本史书就是金大问的《花郎世纪》,里面讲到花郎是什么样子?花郎原从中国而来:“花郎者,仙徒也。昔燕夫人好仙徒,多蓄美人,名曰国花。其风东渐我国,以女子为源花。”这种风气逐渐东传,开始就是找女的来做花郎。可是女的多嫉妒,结果发生一些问题,然后他们就改用男的来担当。“花郎”之名是从法兴

大王开始的。有了花郎之后,对这个社会、对这个国家起了很大作用,所谓“贤佐忠臣,从此而秀;良将勇卒,由是而出”。这是一个培养人才的团体,是一个民间修养团体,可以说是人才养成的基地,对国家兴衰存亡起到重要作用。领袖,称之为花郎,或者是国仙,或者是仙花,徒众称名为花郎。

有关“花郎”的来源,可以确认的是:1.来自中国;2.代称为“仙”;3.领袖才俊;4.专门组织机构。至于其所受中国影响者甚为复杂,而直接的原因,按照张伯伟的意见是受到魏晋时期的“风流”影响。“风流”一词,原只是表示风的流动,形成了一个区域的风气。魏晋时期获得一个新的意思,专门指名士内在气质的外在流露,所以“风流”成为对人的审美概念。在那个时代,英俊潇洒的美男子被说成“仙中人”,而朝鲜的“花郎”即源自于此。这一文献历史故事可以说明,“仙”的理念、观念、概念不独于中国历史悠久,成为遗产,甚至播及海外,形成了一个特殊的遗产类型。

①参见巫鸿《玉骨冰心:中国艺术中的仙山概念和形象》,《时空中的美术:巫鸿中国美术史文编二集》,生活·读书·新知三联书店,2009年,第134-154页。

②③张伯伟《朝鲜半岛汉籍里的中国》,载复旦大学古籍整理研究所、章培恒先生学术基金编《域外文献里的中国》,上海文艺出版社,2014年,第19页,第20-21页。